De Leibniz a Hegel: Força, Lei e Infinitude na *Fenomenologia do Espírito*

Bernardo Enes Dias
(LIF - Universidade de Coimbra)
bernardoenesdias@gmail.com

De modo muito genérico, poder-se-ia caracterizar a primeira grande secção da *Fenomenologia do Espírito*, relativa à consciência em geral – e aos modelos sucessivos da certeza sensível, da percepção e do entendimento –, como um conjunto de variações sobre um mesmo tema central: a convicção genérica de que existe um objecto exterior à consciência, isto é, um objecto independente da consciência que se tem dele. Mas se o ponto de vista comum tende a reconhecer sem dificuldade esta independência, um olhar mais atento para a estrutura da objectividade não tarda a pôr a nu o seu carácter problemático. Ao procurar definir o seu objecto, a consciência dá-se conta de que a realidade que julgava imediata e independente não é uma coisa nem outra: em lugar de estar aí, imediatamente, para a consciência que o pensa, o objecto está sempre já implicado numa relação dialéctica com o sujeito que o põe. A sua identidade não é simples, mas mediada, e a sua objectividade está desde o início tingida de subjectividade.

O objecto da certeza sensível é o *puramente imediato* – a realidade sensível em estado bruto, anterior a qualquer distinção categorial[1]. Isto significa, pois, que o próprio acto de conhecer não representa senão uma pura apreensão. A consciência, a existir de modo autónomo, constitui apenas um filtro de absoluta transparência, que se limita a registar a riqueza e a concretude infinitas do mundo sensível. Mas esta riqueza e esta concretude, quando consideradas atentamente, depressa se convertem em pobreza e abstracção. O *hic et nunc* imediato vem a revelar-se, afinal, a tradução

---

[1] Cf. Hegel, 1807, 79.

necessariamente universal de um *Meinen* singular. Ao compreender que o *isto*, o *aqui* e o *agora* correspondem a operadores indiferenciados, susceptíveis de traduzir toda e qualquer realidade, a consciência descobre que a singularidade reside, afinal, em si mesma. O modelo é conservado, mas transferido para um plano subjectivo: é a própria consciência a portadora da singularidade que reconhecera, erroneamente, no objecto; é só *para ela* que um objecto é *este* objecto e não qualquer outro, e que o agora é *este* instante temporal e não qualquer outro. No entanto, esse *eu* que se mantém e assegura, alegadamente, a singularidade do mundo exterior, acaba por revelar-se, também ele, universal e indiferenciado. Cada *eu* é, sempre um *eu que x*, um operador abstracto que se define, a cada momento, pela sua relação com uma infinidade de outros operadores abstractos. A verdade dessa "singularidade visada" (*die gemeinte Einzelheit*) não reside, pois, no sujeito ou no objecto, mas na relação entre os dois. A última tentativa de manutenção do modelo olha ambos os termos como essenciais e procura reconhecer a singularidade visada na relação entre eles: se o sujeito e o objecto, quando considerados isoladamente, vêm a descobrir-se como operadores universais, a fuga da singularidade deve residir no próprio acto de isolá-los e considerá-los separadamente. Para corrigir este desvio, o ponto de vista deve manter-se focado sobre os dois em simultâneo: um eu, *este* eu, considerando um aqui e um agora, *este* aqui e *este* agora, e impedindo que qualquer alteridade venha desfazer a imediatez desse olhar. Mas ainda isto se revela insustentável, já que essa focagem pressupõe, sempre, o acto de indicar (*Aufzeigen*), isto é, de nomear a realidade visada e torná-la presente à consciência. Ora, visto que este processo não é estático, mas dinâmico ou dialéctico, a universalidade está sempre já presente e não pode ser anulada. Não apenas o sujeito ou o objecto, mas toda a relação assenta sobre elementos definidos de modo negativo, isto é, que são sempre já *outros* em relação a si mesmos.

A singularidade visada pela consciência não pertence, pois, à certeza sensível. Mas esse *Meinen* perdura e carece de desformalização. Segundo Hegel, é ele que leva a consciência a abandonar o modelo sensível e a dar-se conta de que a certeza imediata de que se julgava portadora é, afinal, percepção. O regime de identidade simples ou de absoluta auto-coincidência implicado no modelo da certeza sensível cede o lugar a um regime de identidade por *determinação*. Uma vez que o *isto*, o *aqui* e o *agora* são instâncias universais, a consciência não pode conhecê-los imediatamente, como meros αἰσθήματα. O modelo atómico é substituído pelo modelo da

coisa e das suas propriedades – a consciência e o seu objecto volvem-se *res cogitans* e *res extensa*.

A consciência adopta, então, o modelo perceptivo, de acordo com o mesmo esquema triádico: em primeiro lugar, a coisa é o seu objecto. Ela contém em si a universalidade resultante da negação do *hic et nunc* singular, ou seja, algo como uma simplicidade feita de multiplicidade. A *coisa*, que a consciência adopta como objecto, é ao mesmo tempo simples – na medida em que é *esta* por oposição a *outras* coisas – e múltipla – porquanto é composta de propriedades universais e indiferenciadas, susceptíveis de integrar a composição de qualquer outra coisa. Um grão de sal é simples e *ao mesmo tempo* branco, cúbico, salgado, etc. Mas a contradição reside justamente no confronto da *unidade passiva* das diferentes propriedades ou "matérias livres", expressa por um *Auch* unitivo que as agrupa sem comprometer a sua independência e a *unidade negativa* ou *exclusiva* que faz de cada coisa *uma* coisa – e, mais ainda, *esta* coisa, cujo branco é o *seu* branco e não o branco em geral, e cuja forma é a *sua* forma e não, simplesmente, uma matéria universal, etc. Se a coisa é verdadeiramente una, a universalidade da suas propriedades não pode subsistir, e a sua variedade tende a anular-se numa unidade tautológica e absolutamente exclusiva; mas, por outro lado, se a coisa é múltipla, a sua identidade perde-se, reduzida a um agregado mais ou menos complexo de propriedades.

Ao momento objectivo do desenvolvimento segue-se um momento subjectivo, por meio do qual se tenta salvar a integridade do modelo. No entanto, ao contrário do que sucedera na certeza sensível, a consciência não intervém aqui como portadora da verdade do modelo mas, justamente, como portadora da sua não-verdade: a consciência dá-se conta de que a sua captação do objecto não corresponde a um puro *Wahrnehmen* (ou a um puro *Nehmen des Wahres*), transparente e eficaz, mas envolve um momento de reflexão sobre si mesma, que torna opaca a sua apreensão. A contradição entre a universalidade e a singularidade não é, pois, inerente à estrutura da coisa, mas corresponde a um mero defeito de observação. Assim, embora a verdade do modelo pertença ainda ao objecto, o momento essencial da relação é, agora, a própria consciência – ao reconhecer-se a si mesma como a fonte do desvio perceptivo, ela propõe-se corrigi-lo e restabelecer o equilíbrio do modelo.

Esta correcção comporta dois momentos distintos e igualmente vãos. Em primeiro lugar, a consciência aceita a unidade absolutamente exclusiva da coisa e reconhece-se como portadora da multiplicidade das suas

propriedades: o grão de sal só é branco *aos nossos olhos* e salgado *ao nosso paladar*, etc. É a multiplicidade dos sentidos que decompõe a unidade da coisa e a reconhece, ilusoriamente, como uma multiplicidade. Mas esta hipótese é desmentida mediante a verificação de que essa unidade implica, em si mesma, determinação – e, logo, multiplicidade. As categorias “branco”, “salgado”, “cúbico”, etc. só podem pertencer a uma coisa na medida em que esta se opõe a outras, isto é, na medida em que a sua identidade se opõe à alteridade alheia. Confrontada com esta evidência, a consciência inverte a sua posição inicial, aceita a multiplicidade intrínseca da coisa e reconhece-se como portadora da sua unidade: o grão de sal é branco *e* salgado *e* cúbico – simplesmente, *na medida em que* é branco não é salgado e *na medida em que é* salgado não é cúbico. É a própria consciência que, para evitar a contradição, isola cada uma das propriedades e a faz subsistir de modo independente. Todavia, a ser assim, a coisa volve-se num *também* absolutamente indiscriminado – uma mera “superfície englobante”, no dizer de Hegel –, de tal modo que o trabalho unitivo da consciência não é capaz de assegurar a subsistência da coisa e acaba por descobrir-se, mais uma vez, em face de uma pura universalidade.

A focagem alternada dos pólos opostos da consciência e do seu objecto corresponde a uma tentativa de isolar a contradição e mantê-la à margem do modelo perceptivo. Mas esta tentativa revela-se vã e o próprio modelo vem mostrar que a contradição existe, de raiz, no coração das coisas. O regime de identidade simples, que a percepção procura manter, cai por terra e o que emerge para a consciência é um regime de identidade em que o *si-mesmo* e o *outro* estão absolutamente e irremediavelmente entrosados. Para Hegel, a descoberta do entendimento corresponde à descoberta de que não existem identidades simples, ou de que toda identidade implica, correlativamente, a sua negação. O que está em causa, pois, é uma alteração radical do modo de reconhecimento da identidade. A implosão do modelo perceptivo representa o abandono definitivo da ideia de identidade simples, sobre a qual assentava o modelo atómico. À estrutura estática da coisa vem substituir-se um entendimento dinâmico da identidade, expresso pelas noções de *relação* e de *força*. A identidade não é mais o resultado de uma determinação absoluta, mas de uma relação em permanente actualização, do trânsito permanente que resulta da oposição para-si / para-outro que está como que engastada no coração das coisas.

A singularidade visada no modelo da certeza sensível foi suprimida e preservada sob a forma de uma universalidade, mas esta universalidade era,

ainda, uma universalidade condicionada. Com o advento da percepção, a contradição do modelo sensível não foi verdadeiramente removida, mas apenas transferida para o plano colectivo da coisa e das suas propriedades. A universalidade perceptiva veio opor-se à ideia de singularidade, mas continuara a braços com o problema da determinidade: a coisa é universal e, ao mesmo tempo, determinada; é una e, ao mesmo tempo, múltipla. A sua universalidade conserva, pois, uma oposição que só pode ser superada se os dois termos em oposição, em lugar de permanecerem lado a lado, se assimilarem e forem reconhecidos enfim como dois modos de expressão do mesmo fenómeno. Para que isso aconteça, porém, é preciso reformular a própria estrutura da apresentação comum: a verdade da percepção não é um de dois extremos – nem tão-pouco os dois em simultâneo, já que a sua convivência, como se viu, é inviável; a verdade da percepção é o próprio trânsito dialéctico entre os dois, isto é, o movimento eterno e instantâneo por meio do qual uma coisa é, ao mesmo tempo e do mesmo modo, *outra* em relação a si mesma. Só a consciência desta união faz emergir a verdadeira universalidade – a *universalidade incondicionada*[2], livre de qualquer distinção ou determinação.

O entendimento representa, pois, a primeira tentativa de constituição de um olhar verdadeiramente científico, isto é, a primeira proposta concreta de superação da inconsistência inerente ao ponto de vista empírico. Está pela primeira em causa a adopção de um modelo de apresentação artificial, que rejeita o modo normal de olhar a realidade para suprir as contradições de que ele padece[3]. Mas a universalidade incondicionada, aquando do seu

---

[2] *Unbedingte Allgemeinheit*, ou apenas *das Unbedingte*. O alemão joga com a raiz *ding* e com a sua negação – o universal condicionado é a negação do modelo das coisas.

[3] Por isso, a noção leibniziana de força –, que serve de ponto de partida ao modelo hegeliano do entendimento – é apresentada pelo próprio Leibniz como uma noção eminentemente *metafísica*. Cf., por ex., 1690-1703, 66: « (...) ayant tâché de d'approfondir les principes mêmes de la Mécanique, pour rendre raison des lois de la nature que l'expérience faisait connaître, je m'aperçus que la seule considération d'une *masse étendue* ne suffisait pas, et qu'il fallait employer encore la notion de *force*, qui est très intelligible, quoiqu'elle soit du ressort de la Métaphysique. » Embora a física cartesiana não consiga explicar de modo exacto a natureza dos fenómenos, o seu olhar corresponde, por assim dizer, a uma complexificação do ponto de vista natural – o seu vocabulário é, ainda, o da substância e da oposição movimento/ repouso. A força e o dinamismo leibnizianos, pelo contrário, introduzem um modo de ver que não corresponde já a nenhum desenvolvimento empírico, mas a um olhar que pensa a finalidade antes da eficiência e antepõe um fundamento metafísico à contingência dos fenómenos naturais.

surgimento, representa apenas o avesso do modelo perceptivo. Visto que se trata de um conteúdo objectivo, ela carece, ainda, de determinação. Ora, esta determinação não pode ser feita ao modo das coisas, isto é, através do isolamento daquilo que a universalidade é *em si mesma*. A identidade e a alteridade residem nela *uno tempore* e é o seu entrosamento absoluto que assegura o carácter *incondicional* da universalidade. A sua identidade é uma identidade suprimida, que atira imediatamente para a alteridade absoluta das suas propriedades; e, do mesmo modo, a multiplicidade dessas propriedades resolve-se de imediato na unidade que as contém. O novo objecto da consciência é, pois, o próprio movimento de transição entre a identidade e a alteridade, expresso pela noção de *força*.

I. Força e Expressão

Na *Fenomenologia do Espírito*, a descoberta da noção de força implica a supressão da oposição pensada pela consciência e a posição de algo como um movimento absoluto, isento de pólos ou limites formais. Mas, tal como havia acontecido no modelo perceptivo, essa oposição está como que engastada na noção de força e não pode ser suprimida sem que esta perca o seu sentido. O impasse dialéctico que conduzira ao colapso do modelo perceptivo é retomado, agora, a um outro nível: por um lado, o movimento por meio do qual a força perde a sua unidade e se dispersa no meio inclusivo das suas propriedades é a expressão ou exteriorização da força; por outro, o movimento simétrico por meio do qual essa pluralidade é reconduzida à unidade é a força propriamente dita, ou a força recolhida sobre si mesma. Simplesmente, ao contrário do modelo perceptivo, a relação entre os dois pólos é dinâmica, o que significa que o movimento de posição de um deles implica, dialecticamente, o movimento da sua supressão: a expressão é sempre expressão *de uma força* e, inversamente, a força só existe porquanto pode expressar-se a si mesma. Por isso, a exteriorização absoluta e o recolhimento absoluto conduzem, ambos, à destruição da força – o primeiro corresponde a uma pura alteridade e o segundo a uma tautologia.

No terceiro capítulo da *Fenomenologia*, Hegel parece reportar-se, embora de modo inexplícito, a um momento particular da história do pensamento filosófico e científico. Com efeito, o abandono do modelo perceptivo e a descoberta da noção de força equivalem, no plano histórico, ao abandono do dualismo cartesiano e ao advento das dinâmicas de Newton e, sobretudo, de

Leibniz. Enquanto que a física cartesiana assentava, ainda, sobre um entendimento atómico da realidade, concebendo a matéria como um mero agregado cujas partes se definem tão-só pela sua figura e pela sua extensão, a física leibniziana procurará mostrar que a realidade da matéria não depende da sua extensão e que a unidade e o movimento verdadeiros só podem ser explicados através do recurso à noção de força[4]. Para Leibniz, a extensão e a figura são instâncias puramente relativas, incapazes de assegurar os fenómenos da identidade ou da alteridade. Uma pura *res extensa,* isenta de unidade formal, não seria nada mais do que uma multiplicidade absolutamente indefinida de pontos materiais. Para pensar a realidade há, pois, que pensar uma unidade que transcenda o plano da espacialidade e assegure a identidade *real* da matéria. O que está em causa não é, já, um conjunto de átomos físicos ou geométricos, cujas diferentes configurações espaciais obedeçam a um estado acidental de movimento ou repouso, mas a posição de *átomos formais* ou *substâncias reais*, isto é, de unidades monádicas que possuam em si mesmas a determinação da sua identidade. Neste segundo modo de entender a realidade, o movimento e o repouso não são contingentes mas correlativos de uma identidade formal fundamental, que se *expressa* a si mesma na alteridade do mundo exterior.

A mónada, em Leibniz, não é uma unidade elementar ou atómica, no sentido clássico do termo, mas uma unidade expressiva e imanente, cuja identidade corresponde, justamente, a um determinado ponto de vista sobre a alteridade. Isto significa, pois, que o modelo estático das identidades simples deve ceder o lugar a um modelo globalmente dinâmico, em que todos os movimentos e todas as transformações se descobrem como momentos particulares de um fenómeno de *expression* ou *Äußerung*. As oposições movimento/repouso e ipseidade/alteridade não são oposições fixas, mas momentos arrancados a um gradiente dinâmico e infinitamente matizado. Por isso Leibniz procura vincar o carácter pervasivo da força: enquanto que a consciência comum tende a reconhecer a força como uma realidade meramente regional, que modifica o estado de movimento dos corpos e lhes imprime uma velocidade e uma direcção novas, a Dinâmica vem mostrar que a força é omnipresente e constitui o próprio suporte de realidade dos corpos materiais. A diferença entre a força actuante – *active*, ou *geäußert* – e a força estática – *passive*, ou *in-sich-zurückgedrängte* – é apenas uma diferença de expressão. É uma força que determina o

---

[4] Cf., por ex., Leibniz, 1663-89, 229, ou 1690-1703, 66-67.

movimento visível dos corpos, mas é também uma força que assegura a sua coesão interna. O que a Dinâmica leibniziana vem mostrar é que a força não é uma instância segunda, acrescentada a um substrato material estático. A força é, pelo contrário, o termo primeiro de toda a realidade e a configuração adoptada, a cada momento, pelos corpos materiais é a expressão de um jogo de forças sempre já constituído.

Começa a prefigurar-se, pela primeira vez, a falência definitiva do modelo da identidade simples. O abandono da gramática da substância implica – como já acontecia em Leibniz, com os conceitos de *entr'expression* e *entr'empêchement* – a tradução da oposição identidade/alteridade num jogo de forças dinâmico em que não existem, já, extremos fixos, mas apenas graus diferentes de interferência recíproca[5]. As forças não são detentoras de uma identidade estanque, que se alterasse continuamente no curso da relação, mas que permanecesse, a cada momento, igual a si mesma. O que aqui está em causa, pelo contrário, é um modelo de identidade *na alteridade* – ou seja, a descoberta de uma identidade puramente puramente *expressiva*. A identidade de cada força é expressa por uma outra força e a identidade dessa força, por seu turno, é expressa fora de si. O ser de cada força não é, na verdade, algo de essencial, mas um "puro ser-posto através de outro" (*ein reines Gesetzsein durch ein Anderes*).

No entanto, a compreensão deste entrosamento absoluto resulta na perda de realidade da força e na descoberta de um puro desaparecer (*Verschwinden*). Uma vez que as forças não existem, já, enquanto extremos fixos de um movimento de transição, não existe nelas nada que possa manter ou assegurar a sua identidade: «a sua essência consiste, antes, pura e simplesmente [na circunstância de] cada uma *ser* apenas através da outra; e, assim, aquilo que cada uma é deixa de sê-lo imediatamente, uma vez que é o *outro* [de si mesma]»[6]. Face à pura actualização da força, o que resta é apenas o seu *conceito* – não já um conceito por actualizar, mas o conceito que se descobre, enfim, como conceito (*Begriff als Begriff*). Confrontada com o desaparecimento da força, o que a consciência retém é um puro pensamento, o pensamento da universalidade que constituíra inicialmente o seu objecto e que se revela, agora, o seu conceito. Recorrendo à formulação de Hegel, a universalidade incondicionada é, agora, não apenas *em si* mas também *para a consciência*.

[5] Cf. Leibniz, 1663-89, 224.
[6] Hegel, 1807, 111.

Mas a descoberta da força enquanto mero conceito não põe fim à dualidade sujeito-objecto. O entendimento, ao conceptualizar a evanescência absoluta da realidade, põe diante de si o oposto desse conceito, isto é, um para-lá correspondente à realidade enquanto pura actualidade. Este para-lá é *formal* ou *negativo* porque serve de suporte ou de base ao entendimento: com efeito, não acontece que a verdadeira essência das coisas – ou o seu *interior*, no dizer de Hegel – surja como uma alternativa ao conceito de força, a que a consciência não consegue chegar. O interior das coisas (*das Innere der Dinge*) é aquilo mesmo que o entendimento, justamente porque não tem qualquer notícia do que isso possa ser, procura traduzir através do conceito de força. Contudo, quando se fala de um interior ou de um *em-si* independente, oposto ao território da aparência, tende a pensar-se o problema como a contraposição de duas realidades qualitativamente diferentes, mas semelhantes quanto ao seu estatuto: a ser assim, a aparência corresponderia ao elemento em que se move o ponto de vista, incapaz de conhecer a realidade tal como é, enquanto que o interior das coisas se referiria, pelo contrário, a uma realidade verdadeira, autónoma e impoluta, subsistindo algures no exterior do território da aparência. Ora, este vício de raciocínio é o mesmo que presidia, já, a uma leitura simplista do projecto kantiano e que o próprio Kant se esforçara, iteradamente, por dissipar. Ao chamar a atenção para a natureza integralmente fenomenal do ponto de vista comum, Kant não se limita a estabelecer uma distinção simétrica entre o reino da aparência, a que o olhar humano está eternamente votado, e um em-si transcendente que não consegue alcançar. Se assim fosse, o problema esgotar-se-ia na verificação de um desencontro que, em última instância, nada teria de problemático – pois que, nesse caso, a realidade *em si* seria apenas *outra* realidade que não esta e não chegaria a comprometer o seu estatuto referencial. Mas o que está em causa na análises kantiana e hegeliana da fenomenalidade é algo bastante mais complexo: por um lado, visto que o ponto de vista natural lida apenas com fenómenos, a realidade em si não é menos fenoménica do que tudo o resto a que tem acesso e só pode ser concebida a partir do território da fenomenalidade; mas, por outro, esse território não se constitui de tal modo que o ponto de vista que o habita seja indiferente ao estatuto da apresentação a que tem acesso. Não acontece, com efeito, que aquilo que lhe aparece se limite a aparecer-lhe, sem mais, nada dizendo quanto ao seu valor de verdade. Toda a apresentação implica a fixação original de um estatuto de verdade ou de um *An-sich* excessivo em relação aos conteúdos

apresentados, mas que tende a confundir-se, a cada momento, com eles. Por isso, a aparência não é vivida como aparência, ou como uma pura apresentação, mas sempre já como a apresentação *da própria realidade* – ou, antes, de uma versão da realidade reconhecida como a própria realidade.

A crítica de Kant procura chamar a atenção para a simultaneidade destes dois aspectos e para a impossibilidade de suspender um deles em favor do outro: se é certo que o númeno é *apenas* um fenómeno, não é menos certo que se trata de um fenómeno peculiar. A fenomenalidade, ainda que constitua uma totalidade fechada sobre si mesma, está desde o início desequilibrada pela posição formal do seu próprio exterior, ao modo de uma *negative Erweiterung* ou de um *reines Jenseits*. Ora, é este desequilíbrio que permite distinguir entre realidade e aparência e é ele que está na base da diferença entre o olhar empírico e o olhar científico[7].

Neste ponto, a análise de Hegel assemelha-se à de Kant, com a diferença fundamental de que o modo de ver do entendimento não corresponde, já, à *natürliche Denkart*. O sujeito do entendimento reconheceu o carácter aparente da aparência, mas esta não se tornou menos aparente devido a esse reconhecimento. É este, justamente, o paradoxo do entendimento: a descoberta do interior das coisas não equivale à descoberta de algo de novo ou transcendente, subtraído ao território da aparência, mas antes à descoberta da peculiaridade da prisão em que está encerrado o ponto de vista – uma prisão onde a própria descoberta de que se está encerrado (e, portanto, de que existe um para-lá do ponto de vista de que se é possuidor) não diminui em nada o poder absoluto desse encerramento. Por isso Hegel insiste sobre o carácter total ou universal da *Erscheinung*: é a própria aparência que põe o interior das coisas e permite pensá-lo, negativamente, como um interior; mas, por outro lado, essa posição não é a posição de um conteúdo qualquer, mas uma posição-limite – um alargamento

[7] Trata-se da identificação do mesmo desequilíbrio constitutivo que está na base da antropologia platónica. Tal como em Kant, a distinção entre δόξα e γνῶσις tende a ser compreendida distraidamente como a oposição de dois termos independentes e mutuamente exclusivos. Mas o que Platão tem em vista é o reconhecimento do carácter sempre já "híbrido" do ponto de vista – um ponto de vista integralmente endoxal, mas afligido pela posição de um para-lá formal que, mais do que acrescentar-se ao plano da realidade, é a própria condição para que qualquer realidade possa ser vivida como tal. O maniqueísmo que Kant e Hegel se esforçam por combater é o mesmo que aflora, involuntariamente, em toda a exegese platónica que vinca a separação de um mundo "concreto" ou "terreno" e um mundo de Ideias ou Formas puras, reforçada por uma leitura imediata e algo simplista dos mitos escatológicos que povoam o *corpus platonicum.*

negativo que visa algo de *positivo* que não está em condições de representar.

II. O Mundo das Leis

Tanto Kant como Hegel – e, antes deles, toda a tradição platónica – dão por adquirida uma mesma convicção fundamental: se existe um para-lá do ponto de vista comum, ele não pode ser pensado como mais um dos conteúdos a que esse ponto de vista tem acesso. Para que se possa apreender a radicalidade dessa instância-limite, é preciso reconhecer, em primeiro lugar, o carácter globalmente aparente do mundo em que o ponto de vista habitualmente de move. O número kantiano só é concebível por oposição ao carácter fenomenal da apresentação comum; a sua concepção emerge do reconhecimento da realidade comum como pura aparência e assinala um limite puramente negativo ou absolutamente heterogéneo. Mas enquanto que a análise kantiana se detém neste ponto e se mantém, por assim dizer, face a um abismo de pura negatividade, a análise hegeliana procurará mostrar que esse abismo corresponde, tão-só, à incapacidade da consciência em reconhecer-se como fautora desse *para-lá* negativo – ou, no dizer do próprio Hegel, a incapacidade de reconhecer que esse *Für-sich-sein* autónomo é, afinal, o seu próprio ser-para-si (*sein eigenes Für-sich-sein*)[8].

Sigamos atentamente o desenrolar da argumentação hegeliana: o interior das coisas, ou o mundo supra-sensível que emerge da descoberta do carácter integralmente fenomenal da realidade, apresenta-se à consciência como um limite puramente negativo. Um vez que representa apenas o avesso ou a nulidade da aparência (*das Nichts der Erscheinung*), o mundo interior é um mundo vazio. Mas esta vacuidade não resulta de uma limitação estrutural da consciência que a impedisse, devido ao modo como está constituída, de avistar esse *Jenseits* de outro modo que não a pura negatividade. Esta vacuidade resulta, tão-só, do modo como o problema é considerado pelo sujeito do entendimento. É certo que o interior das coisas, na sua imediatez, não pode corresponder a nada mais do que uma pura incógnita, já que a sua condição de "puro além" implica, justamente, a abolição de toda a realidade objectiva. É fácil de ver, além disso, que qualquer tentativa de preencher este território-limite – mesmo ao modo de um *Heiliges* etéreo ou onírico – redunda, necessariamente, numa nova

[8] Hegel, 1807, 112.

concessão ao mundo da aparência. Mas se o interior das coisas não significar nada mais do que este limite vazio e abstracto, a consciência está condenada a uma contradição insolúvel: por um lado, ela reconhece o mundo da aparência como um mundo irreal mas, por outro, é condenada a viver aquilo que lhe aparece como a própria realidade. Ora, a viragem proposta por Hegel consiste na verificação de que esse além que se opõe à aparência, e que se supõe conter a sua verdade, não é verdadeiramente um além, ou um negativo do movimento fenomenal, mas a própria regra que *põe* a fenomenalidade enquanto tal.

Enquanto que, inicialmente, o mundo sensível era o mundo real, ainda que evanescente, e o mundo supra-sensível um além vazio e incognoscível, o que agora se descobre é justamente o contrário: o mundo fenomenal não é outra coisa senão o reflexo de uma lei da consciência. É a consciência a autora da lei que permite reconhecer a diferença universal dos fenómenos naturais e, por isso, é ela a autora da fenomenalidade. A vacuidade que antes se atribuíra ao interior das coisas é agora transferida para o próprio território da fenomenalidade: enquanto pura aparência, a fenomenalidade é mais do que um puro desaparecer, insusceptível de ser pensado. Mas enquanto reflexo do entendimento, a fenomenalidade é a lei por meio da qual tudo o que há se converte, de imediato, em algo de diferente, em obediência a um trânsito original que corresponde ao modo de ser *necessário* de toda a realidade.

Esta viragem implica, também, uma alteração fundamental de modalidade. A descoberta da implicação universal de todas as forças comporta a negação definitiva da diferença enquanto algo de ocasional ou de ocasionado. A diferença não é, já, algo que ocorre de modo contingente, mas a própria lei que faz da realidade aquilo que é. Do mesmo modo, não acontece, já, que a fenomenalidade exista por direito próprio, como uma pura contingência ou como um acontecer cego que contém em si a sua própria razão de ser – e que o entendimento procura, com maior ou menor êxito, ordenar e confinar a determinadas regras; acontece, antes, que a realidade é o reflexo ou a expressão de uma lei universal e que essa lei é o fundamento a partir do qual toda a realidade é reconhecida como tal.

De facto, Hegel não se limita a afirmar que a realidade fenomenal, embora pareça por vezes casuística ou incompreensível, obedece na verdade a um manual de instruções global. O que aqui está em causa, tal como em Leibniz, é a verificação de que a realidade fenomenal só é aquilo que é enquanto expressão de uma lei universal. É a lei que fornece

inteligibilidade ao mundo da aparência e é ela que confere aos fenómenos o estatuto de fenómenos. Assim, por exemplo, as leis do movimento dos corpos estabelecem relações entre variáveis que, consideradas isoladamente, representam puras incógnitas. Ao mover-se no tempo e no espaço, um corpo descreve uma trajectória que pode ser fixada por meio de uma relação quantificável entre a distância percorrida e o intervalo de tempo entretanto decorrido – mas enquanto que a relação se mantém a mesma, permitindo agrupar os sucessivos estados de movimento do corpo num único movimento discreto, o tempo e o espaço variam continuamente. Por isso, Leibniz definira o tempo e o espaço como conteúdos *irreais*, isto é, puramente relacionais. A heterogeneidade absoluta que opõe os diferentes momentos do espaço e do tempo só pode ser compreendida através da relação que esses momentos estabelecem uns com os outros. Mas essa relação não é superveniente, de tal modo que esses momentos existissem, primeiro, em si mesmos e só em seguida se relacionassem entre si. Pelo contrario, é a própria lei que, ao estabelecer uma relação inteligível entre os fenómenos, *põe* a sua existência independente.

Todavia, embora o entendimento descubra, enfim, a ascendência da própria lei sobre os fenómenos legislados, essa descoberta começa por ser apenas parcial. O vazio correspondente ao reconhecimento imediato do interior das coisas foi preenchido pela descoberta de uma lei universal da diferença, que esvaziou por seu turno o território da aparência. Mas este processo de transferência deixa subsistir, ainda, uma porção não-legislada do território da aparência. A vigência da lei não é, ainda universal, e os passos subsequentes do capítulo III da *Fenomenologia* consistirão justamente em denunciar os aspectos de que a aparência reclama, ainda, a autoria, como outros tantos modos de expressão de uma mesma lei global.

A lei da fenomenalidade surge, em primeiro lugar, contraposta ao território da fenomenalidade, que persiste como realidade objectiva. Embora as relações de forças entre os dois territórios se tenham invertido, a lei é, ainda, a imagem ou a cópia inteligível do mundo dos fenómenos. Ela não consegue assimilar completamente o plano da fenomenalidade porque deixa subsistir, nesse plano, um núcleo irredutível de contingência. Esse núcleo, ou esse defeito de que não consegue libertar-se, prende-se com a ambiguidade da sua definição: a lei é, por um lado, uma lei *universal* – e, por isso, indeterminada: *a* lei da fenomenalidade enquanto tal; mas, por outro, ela espelha a variedade do mundo fenomenal e converte-se numa pluralidade de leis *determinadas* – as diferentes leis que regem o mundo físico. Tal como

acontecera com os modelos da coisa e da força, a dialéctica que opõe estes dois momentos nasce de uma contradição presente na própria arquitectura da noção de lei. Enquanto que só uma lei universal é capaz de pôr cobro à contingência e assegurar a unidade do mundo fenomenal, essa universalidade é de tal modo abrangente que nada determina em relação à natureza dos fenómenos – é uma lei total, que se limita a assinalar a circunstância de toda a realidade ser conforme com uma lei. Mas, por outro lado, ao querer aproximar-se dos fenómenos e traduzir a sua natureza específica, a lei converte-se numa multiplicidade contingente de leis particulares, cuja sucessão é determinada pelas circunstâncias arbitrárias da própria fenomenalidade.

A contradição nasce, como já acontecera no modelo coisal, da oposição entre amplitude e determinação: quanto mais abrangente é a lei, menos determinado é o seu conteúdo, e vice-versa. A lei que rege a queda de um corpo e a lei que rege o movimento dos astros podem ser reunidas numa única lei – a lei da gravitação universal; mas esta lei única não expressa, na verdade, nem uma nem outra, mas apenas a própria legalidade enquanto tal. A lei da gravitação universal, ao manter-se num plano globalmente abrangente e recusar a caracterização de uma realidade particular ou de um movimento determinado, não faz senão proclamar o conteúdo genérico de todas as leis. Trata-se de uma lei que se aplica, igualmente, a todas as coisas e, justamente por não deixar absolutamente nada de fora do seu âmbito de aplicação, corresponde a um predicado tão universal quanto a essência ou a existência. Como todas as leis universais, a lei da gravitação não tem qualquer poder determinativo e limita-se a afirmar, de modo abstracto, que todas as coisas são conformes a uma lei.

Ora, como observa Hegel, se levarmos até ao limite a unidade desta lei universal, aquilo que se nos depara é a superação da própria lei enquanto tal e o advento de um puro conceito. Atente-se no exemplo da gravidade: enquanto que a lei da gravitação estabelece uma relação entre termos distintos – o espaço e o tempo, o corpo que atrai e o corpo que é atraído, etc. –, a gravitação universal enquanto puro conceito limita-se a afirmar a necessidade dessa relação, transcendendo as diferenças particulares dos termos em relação. A unificação dessas diferenças é a necessidade interior da lei, ou a lei anterior à sua tradução no território da fenomenalidade. A dialéctica que vai estabelecer-se até ao final do capítulo vai centrar-se, pois, na oposição entre a lei no primeiro sentido e a lei enquanto conceito absolutamente unitário – a que Hegel chamará, novamente, *força*, por

representar uma assimilação total da diferença. O desencontro entre o interior das coisas e o mundo da aparência, que o entendimento não conseguiu eliminar, volve-se agora no desencontro entre a força e a lei, cuja superação vai depender não já de um movimento unilateral – que fora tentado, sem êxito, nas etapas objectiva e subjectiva da argumentação – mas de uma reunião dialéctica dos dois termos em oposição e da consequente descoberta da realidade como *conceito absoluto*, ou como *Unendlichkeit*.

Como vimos, a descoberta do carácter integralmente legislado da realidade, expressa por meio de uma lei da força ou de uma lei da fenomenalidade, não conseguira eliminar completamente a contingência enraizada no mundo fenomenal. Segundo Hegel, este núcleo de contingência manifesta-se, ainda, de dois modos distintos. Em primeiro lugar, através do desencontro entre *força* e *lei*: no caso da gravitação universal, por exemplo, o conceito ou a necessidade interna da lei correspondem, tão-só, à força simples *gravidade*; mas a *lei da gravidade* afirma que, no movimento de qualquer corpo, a distância percorrida é igual ao produto entre o quadrado do intervalo de tempo decorrido e um factor de ponderação constante[9]. De igual modo, enquanto que a *electricidade* corresponde a uma força simples, a *lei da electricidade* estipula a atracção entre um campo eléctrico positivo e um campo eléctrico negativo. Contudo, em ambos os casos, a lei não decorre necessariamente da força, mas representa, antes, um mero atributo desta: por isso se diz, habitualmente, que a lei da gravitação "tem a propriedade de se expressar deste modo", ou que "o modo de ser" da electricidade é a divisão entre positividade e negatividade. E embora chegue a afirmar-se, por vezes, que a gravidade ou a electricidade são, *necessariamente*, relações desta natureza, a necessidade aqui em causa é um termo vazio, pois não se avista a implicação lógica que vincularia estas forças a este modo de ser e não a outro qualquer.

O problema pode ser reconduzido à oposição leibniziana entre necessidade lógica e necessidade hipotética, ou entre finalidade e eficiência. O primeiro tipo de necessidade é aquele de que se faz uso ao afirmar-se, por exemplo, que a soma dos ângulos internos de um triângulo é *necessariamente* igual a dois ângulos rectos, ou que, num triângulo rectângulo, o quadrado da hipotenusa é *necessariamente* igual à soma do quadrado dos catetos. Nestas duas situações, o vínculo necessitante corresponde, tão-só, à afirmação explícita de uma propriedade implicitamente

---

[9] A constante gravitacional *g*. Hegel alude à célebre fórmula enunciada Galileu, relativa ao movimento uniformemente acelerado de queda de um corpo: $d = 1/2gt^2$

contida na definição do triângulo. Trata-se, pois, de uma inferência que pode ser reconduzida, de modo mais ou menos mediato, ao princípio da identidade, ou à tautologia que afirma a igualdade do triângulo consigo mesmo. No segundo caso, porém, a necessidade não é de ordem lógica, mas fáctica. É o vínculo reservado, no pensamento de Leibniz, ao conhecimento dos acontecimentos futuros, ou dos desenvolvimentos da noção completa de cada mónada – um conhecimento que não pode ser deduzido matematicamente, mas apenas assegurado *ex hypothesi*, por um ponto de vista capaz de vislumbrar a totalidade da cadeia causal que rege a evolução do universo.

Na argumentação de Hegel, a lei e a força são indiferentes uma à outra porque a necessidade que as une é uma necessidade de ordem hipotética, no sentido leibniziano do termo: nada no conceito de electricidade permite antecipar a divisão entre electricidade positiva e negativa. Se é necessário que essa divisão se produza, é-o apenas devido à verificação contingente de que isso sempre acontece – o conceito tem este modo de ser *apenas porque tem este modo de ser*.

Mas o problema é ainda mais complexo, pois para além do desencontro entre força e lei, subsiste ainda um desencontro entre as diversas partes de uma mesma lei. Para estabelecer, por exemplo, a regra de um qualquer movimento no espaço e no tempo, é necessário considerar a relação entre a distância percorrida e o intervalo de tempo decorrido. De facto, a lei não é outra coisa senão a relação necessária entre estes dois factores. No entanto, se o movimento é pensado como uma realidade simples e unitária, ou como a relação enquanto tal, a lei é incapaz de expressar esta unidade em si mesma. E isto porque a lei indica a relação de um conjunto de factores que, embora se relacionem necessariamente *de determinado modo*, não se relacionam necessariamente *tout court* – ou, dito de outro modo, não decorrem uns dos outros da mesma forma que o teorema de Pitágoras decorre da noção de triângulo. A cada distância corresponde necessariamente uma determinada velocidade, mas a relação entre estas duas instâncias é acidental. Enquanto que, no caso da electricidade, o problema residia unicamente no desencontro entre força e lei – já que, na lei da electricidade, a positividade e a negatividade decorriam logicamente uma da outra, eram o reverso uma da outra – no caso do movimento dos corpos, o problema é interno ao próprio enunciado da lei. A distância é pensada como algo de autónomo, que existe independentemente do tempo, e o tempo é pensado também como algo em si mesmo, anterior à distância de que é

medida. A lei não consegue, pois, libertar-se do modelo atómico e a necessidade por ela afirmada é, mais uma vez, uma falsa necessidade.

Face a estas dificuldades, a crítica de Hegel incide sobre aquilo a que chama o processo de "explicação" (*das Erklären*), mediante o qual o entendimento procura desfazer a contradição entre a necessidade absoluta da força e a necessidade acidental da lei – ou entre a unidade da consciência e a diversidade do mundo fenomenal. Esta contradição subsiste, como vimos, porque a consciência não se descobriu ainda como a autora integral da fenomenalidade. Embora o mundo fenomenal seja um mundo globalmente legislado, as próprias leis contêm, ainda, núcleos de identidade simples que escapam ao movimento do entendimento e forçam, ainda, a oposição estática entre identidade e alteridade. A necessidade da força, pensada pela consciência, é ainda um movimento que vem como que agitar ou diluir uma estrutura rígida de identidades contingentes – ela vem pôr em relação um conjunto de leis que permanecem diferentes umas das outras, mas cuja diferença não é ainda percebida como *diferença interna* ou como *infinitude*. Ora, face a este desencontro, o entendimento começa por igualar a lei e a força, por meio de uma tautologia:

> «Uma lei é enunciada. Com isso, o seu universal em-si, ou o fundamento, é distinguido como *força*; todavia, é afirmado que esta distinção não é distinção nenhuma, mas, pelo contrário, que o fundamento é constituído exactamente do mesmo modo que a lei. A ocorrência isolada [de um] relâmpago, por exemplo, é compreendida como universal e este universal é enunciado como a *lei* da electricidade: a explicação reúne, pois, a *lei* na *força*, enquanto essência da lei. Esta força é então constituída *de tal modo* que, ao exteriorizar-se, surgem electricidades opostas que desaparecem de novo umas nas outras – ou seja, *a força é constituída exactamente do mesmo modo que a lei.*»[10]

A solução do entendimento consiste em tomar a necessidade fáctica da lei pela exteriorização necessária de uma força ou de um fundamento essencial. A lei tem *esta* configuração específica porque corresponde, tão-só, à tradução de uma mesma força essencial; mas a força, por seu turno, não é outra coisa senão a necessidade desse modo de manifestação. Assim, por exemplo, a razão pela qual a corrente eléctrica se divide em cargas opostas é nada menos que a circunstância de sofrer a acção de uma força que se caracteriza, justamente, por provocar essa divisão. Por outras palavras: a corrente eléctrica divide-se em cargas opostas porque se divide em cargas opostas. A equiparação da força à lei conduz a uma tautologia que nada

[10] Hegel, 1807, 121. Tradução nossa.

adianta acerca da necessidade de uma ou da outra. Com efeito, a *ruse* do processo de explicação consiste em afirmar a diferença de duas instâncias que não são, verdadeiramente, diferentes, para poder em seguida afirmar a sua igualdade. Trata-se, por assim dizer, de uma reiteração disfarçada do princípio de igualdade.

A crítica de Hegel a este *Erklären*, apesar da sua relativa brevidade, retoma um dos temas mais significativos de todo o pensamento hegeliano. O que aqui parece estar em causa é nada menos que uma denúncia da defectividade intrínseca de todo o pensamento científico convencional, assente numa estrutura de dedução matemática que não consegue ir além de uma mera remissão à igualdade. Recorde-se que, no prefácio à *Fenomenologia*, Hegel denunciaria a imobilidade do conhecimento matemático e a sua incapacidade de incorporar a diferença interna que é apanágio da vida e de todo o pensamento dialéctico[11]. O carácter estático ou "morto" da matemática e de todas a ciências ditas exactas, que a adoptam como método, decorre justamente de uma entronização ingénua do modelo da identidade simples: os teoremas e as fórmulas matemáticas correspondem a desenvolvimentos internos, de complexidade variável, de uma mesma tautologia fundamental e todos podem ser reconduzidos, idealmente, ao princípio da identidade. O conhecimento matemático aspira a um conhecimento da igualdade que exclui de si mesmo toda a diferença e afirma algo como uma identidade absoluta, ou uma *reine Selbstgleichheit*.

De modo análogo, o processo de explicação consiste apenas no isolamento específico de um dos infinitos desenvolvimentos possíveis do princípio de identidade. Ao procurar explicar os fenómenos físicos, o entendimento põe em confronto duas proposições que decorrem de um mesmo fundamento tautológico, mas que correspondem a diferentes graus de complexificação desse fundamento: em lugar de se afirmar, por exemplo, que 2=2, afirma-se que 2=1+1 – ou, para retomar o exemplo acima utilizado, em vez de se afirmar que a electricidade é igual a si mesma, afirma-se que a electricidade é a divisão entre positividade e negatividade, divisão que, por seu turno, não é outra coisa senão electricidade. Ora, o que Hegel procura mostrar é que nenhuma destas afirmações afirma o que quer que seja acerca dos fenómenos em causa e que o seu conteúdo explicativo é exactamente o mesmo da tautologia simples A=A. A explicação está condenada a esta

[11] Cf. a discussão do Prefácio acerca das diferenças entre conhecimento matemático e filosófico, em particular Hegel, 1807, 40-41.

remissão tautológica porque entende a identidade, de modo estanque, como o lugar de desaparecimento de toda a diferença.

Para Hegel – e para a consciência natural de que a *Fenomenologia* traça o percurso evolutivo –, a contradição entre a universalidade da força e a diversidade fenomenal das diferentes leis só pode ser resolvida se a diferença superficial do processo de explicação se converter numa *diferença interna*, isto é, numa diferença que não se limite, já, a afirmar a heterogeneidade de identidades diversas, mantendo a sua autonomia, mas que se instale no interior da própria identidade individual. Ao invés de um movimento exterior que assegure a necessidade da relação entre as leis (ou entre os seus componentes internos), o que a argumentação procurará revelar é uma diferença necessária interna à própria estrutura da lei, que a leva, a cada momento, a reconhecer-se como o outro de si mesma. Eis o principal ponto de viragem do capítulo, cuja articulação argumentativa procuraremos acompanhar, agora, em maior detalhe.

III. Diferença interna e Infinitude

A *Erklärung*, engendrada pela consciência para salvaguardar a unidade do entendimento face à contingência do mundo fenomenal, não é mais do que uma tautologia. Mas esta tautologia, tal como Hegel põe em evidência, não corresponde já a uma igualdade estática. É certo que, ao equiparar a lei à força, o entendimento toma a seu cargo um movimento que não pertence à lei ou à força, mas que lhes é acrescentado. Simplesmente, uma consideração mais atenta desse movimento vem revelar que a aparente anterioridade das duas instâncias é, afinal, fictícia.

Se o entendimento se limitasse a afirmar, sem mais, a igualdade entre lei e força, as duas noções assimilar-se-iam, ao modo de uma unidades simples, isenta de toda a diferença, e não mais haveria que distingui-las. Mas esta igualdade é afirmada, justamente, para poder conservar a diferença entre elas. Com o fito de mostrar que a relação entre lei e força é uma relação necessária, o entendimento é obrigado a pôr a sua diferença e a negá-la logo de seguida. Todavia, ao dividir para poder conquistar, ele não se dá conta da necessidade destas duas operações. Atarefado em salvar a unidade do mundo supra-sensível, o entendimento não se apercebe daquilo que há de verdadeiramente necessário em todo o processo: a saber, o próprio

movimento por meio do qual a diferença é, ao mesmo tempo, posta e cancelada.

Eis-nos, finalmente, em face do ponto de viragem que levará à descoberta de um novo estádio na progressão fenomenológica. Ao considerar atentamente a estrutura do processo de explicação, a consciência foca pela primeira vez o próprio movimento que converte a identidade em alteridade, e vice-versa. Ao longo do capítulo, o jogo de forças, a oposição entre força solicitada e força solicitante e a diferença entre lei e força correspondiam a realidades fabricadas para tentar manter a identidade e a diferença em campos isolados. É certo que cada uma destas instâncias, porquanto representava, já, uma superação do modelo coisal, se caracterizava por um entrosamento total ou por um movimento incessante de permuta de determinações. Mas este entrosamento era, ainda, o fluxo resultante do entrosamento de dois pólos opostos. A necessidade do movimento residia no objecto e nascia da peculiaridade (crescente) do seu modo de ser. Agora, pelo contrário, o que vem a descobrir-se é o próprio movimento como lei universal, isto é, como condição necessária para a posição de toda e qualquer realidade.

O entendimento reconhece-se a si mesmo, então, como a lei da aparência ou a lei da diferença. A lei por meio da qual todas as diferenças são, na verdade, igualdades, e todas as igualdades são, na verdade, diferenças. Aquilo que é igual a si mesmo, por via dessa mesma igualdade, repele-se a si mesmo e aquilo que é diferente de si mesmo atrai-se irresistivelmente e converte-se em igualdade. Esta lei universal afirma, pois, exactamente o oposto daquilo a que anteriormente se chamara lei. Enquanto que a primeira lei afirmava a constância da diferença, ou uma «permanência da não-permanência» (*eine Beständigkeit der Unbeständigkeit*)[12], e assegurava desse modo a unidade do mundo supra-sensível, a segunda lei afirma a impossibilidade absoluta de qualquer permanência na diferença. Assim, esta segunda lei dá origem a um segundo mundo supra-sensível, diametralmente oposto ao primeiro. Este mundo invertido assimilou completamente a diferença que o primeiro mundo votava ao território da fenomenalidade e eliminou por fim a contingência que esse território insistia em manter para si. Neste segundo mundo, tudo se passa ao contrário do primeiro: o que naquele mundo era igual a si mesmo é, neste mundo, diferente de si mesmo;

---

[12] Cf. Hegel, 1807, 123.

o que era positivo é negativo; o que era preto é branco; o que era honroso é ignominioso, etc.

Contudo, importa tentar perceber mais exactamente o que está em causa na oposição entre estes dois mundos – tanto mais que a descrição de Hegel, neste passo, nos parece especialmente ambígua[13]. À primeira vista, poderia parecer que o mundo invertido vem opor-se ao mundo das leis da mesma forma que o positivo vem opor-se ao negativo, ou que o preto vem opor-se ao branco. Se assim fosse, os dois mundos corresponderiam a duas substâncias opostas, separadas uma da outra por um dispositivo especular. Ora, a ser assim, teríamos novamente uma diferença entre dois pólos independentes e repetir-se-ia o jogo dialéctico que levara à destruição das figuras engendradas, anteriormente, pelo entendimento – a oposição entre o mundo canónico e o mundo invertido seria apenas uma recapitulação da oposição entre o mundo das leis e o mundo fenomenal, ou entre um interior e um exterior das coisas, ou ainda entre um mundo em-si e um mundo para-a-consciência. Mas a descoberta de uma lei universal da diferença não permite, já, este tipo de leitura, visto que implica, justamente, a destruição definitiva de toda a polaridade. Ao dar-se conta do movimento necessário e ubíquo que leva a igualdade a converter-se em diferença e vice-versa, o que a consciência descobre é nada menos que a anulação da diferença entre a interioridade e a exterioridade, ou entre o mundo pensado e o mundo fenomenal. A fenomenalidade não é nada em si mesma, mas apenas o reflexo de uma lei universal que leva a que todas as coisas, ao serem aquilo que são, sejam simultaneamente o contrário de si mesmas.

À luz desta descoberta, o *Verkehren* de que este novo mundo é imagem não pode reduzir-se a uma inversão objectiva ou conteudal. O essencial da noção de *verkehrte Welt* não é a oposição entre dois conteúdos antitéticos, mas entre dois regimes de sentido radicalmente diferentes. Por isso – e é aqui, sobretudo, que nos parece residir a ambiguidade –, este mundo invertido não pode ser pensado como algo de independente, existindo em oposição ao mundo das leis, mas antes como uma instância omniebglobante que abrange, também, o mundo canónico e o assimila. Embora Hegel isole este novo mundo e o destaque do mundo precedente, é importante frisar que não se trata simplesmente de um *outro* mundo, que se opõe ao primeiro e

---

[13] Para uma discussão mais detalhada deste passo, cf. H.-G. Gadamer, *Die verkehrte Welt*, *Hegel-Tage Royaumont*, 1964, 135-54; J. C. Flay, ***Hegel's Inverted World***, *Review of Metaphysics*, 23, 1970, 662-678; M. Moneti, *Hegel e il Mondo alla Rovescia. Una figura della Fenomenologia dello Spirito*, Florença, 1986.

toma o seu lugar. O que está aqui em jogo não é a substituição de uma identidade simples por outra, mas a substituição do próprio regime da identidade simples por um regime de diferença interna. O mundo invertido não é apenas um mundo novo, mas o mundo antigo *e, ao mesmo tempo, o seu contrário* – a identidade e o seu oposto numa mesma unidade absoluta e absolutamente contraditória:

> «Há que pensar a pura mudança, ou a *oposição em si mesma*, ou a *contradição*. (...) O mundo supra-sensível, que é o mundo invertido, assimilou assim, ao mesmo tempo, o outro [mundo] e passou a contê-lo em si mesmo; ele é *para si mesmo* o [mundo] invertido, isto é, o inverso de si mesmo; ele é ele-próprio e o seu oposto numa unidade. Só deste modo a diferença é diferença *interior*, ou diferença *em si mesma*, ou *infinitude*.»[14]

Pela primeira vez em toda sucessão de figuras da consciência, a instabilidade intrínseca da oposição identidade-alteridade deixou de poder ser decomposta num objecto determinado. Ao descobrir a diferença como diferença interna, ou como lei, a consciência dá-se enfim conta da falência absoluta do modelo de identidades simples. Enquanto que, nos estádios anteriores, sob múltiplas formas, a diferença era ainda entendida como um resultado – isto é, como o desencontro resultante do confronto entre unidades simples e iguais a si mesmas, que no seu conjunto davam origem a um mosaico de diferenças –, o que agora se descobre é que essas unidades simples pura e simplesmente não existem – ou, dito de outro modo, que a sua diferença não é externa mas interna. É ela a matéria-prima de que é feito o tecido da fenomenalidade e, por isso, para onde quer que se olhe, é impossível não surpreender, já, o trânsito eterno e necessário mediante o qual a identidade se converte em diferença e esta, por seu turno, regressa novamente à identidade.

A descoberta de uma diferença interna representa, pois, uma inversão radical do modelo de reconhecimento da realidade que orientara todas as figuras anteriores da consciência. Nos estádios anteriores, o problema consistira sempre em saber de que modo a diferença pode surgir da unidade, qual é a sua origem ou o seu comutador. A diferença fora sempre encarada como algo de derivado, por oposição à simplicidade primeira da *Seblstgleichheit*. Mas a descoberta de que a diferença corresponde a uma instância original, atrás da qual não é possível recuar, vem mostrar que a própria unidade anteriormente considerada era apenas uma abstracção. De acordo com o mecanismo de desconfinamento do ponto de vista que orienta

---

[14] Hegel, 1807, 126. Tradução nossa.

(e orientará, até ao seu termo) a ascensão fenomenológica, a descoberta de uma diferença interna corresponde à descoberta do carácter mediado de uma realidade tomada, erroneamente, por imediata. Aquilo que se supunha ser idêntico a si mesmo e afectado *a posteriori* por diferença é, na verdade, um dos extremos de uma oposição. Por isso, a pura unidade, ou o ἕν de Parménides, não é outra coisa senão o isolamento distraído de um dos termos de uma oposição sempre já posta e impossível de suspender. Aquilo para que Hegel procura chamar a atenção, no fim de contas, é o facto de a *Selbtsgleichheit* constituir sempre o resultado de um processo. Tudo o que é igual a si mesmo é-o porque se *tornou* igual a si mesmo, através da supressão da cisão que era, desde sempre, parte da sua natureza. De igual modo, onde a igualdade se volve diferença, o que tem lugar é um nova supressão – uma supressão da supressão inicial, mediante a qual a unidade isolada volta a cindir-se e a diferença suprimida se converte em diferença aparente.

Face à descoberta deste movimento infinito de cisões e unificações – ou, para retomar a expressão de Hegel, desta «inquietude absoluta do puro mover-se a si mesmo»[15] –, a consciência descobre pela primeira vez que a diferença que serve de base a toda a realidade não é, já, uma diferença qualquer, mas uma diferença absoluta ou uma pura contradição. Enquanto que o mundo das leis procurava legislar ou, por assim dizer, regularizar o devir do mundo fenomenal, o "mundo invertido" que agora se descobre, ao fundir em si mesmo essa regularidade e o seu oposto, institui uma lei da diferença total. Só ao percorrer a totalidade do espectro da diferença, elevando-a a pura contradição, este mundo logra desfazer enfim as oposições intelectuais entre um *für sich* e um *für anderes*, ou entre um interior e um exterior das coisas. Sob a acção desta lei universal, cada determinação, ao ser posta, precipita-se irresistivelmente rumo à sua própria destruição.

Como nota F. Chiereghin[16], a noção hegeliana de *Unendlichkeit* pode ser aproximada da noção de infinito tal como é considerada no cálculo infinitesimal. Da mesma forma que um infinitesimal não corresponde a um nada absoluto mas a um limite assimptótico, também a contradição que opõe

---

[15] Hegel, 1807, 129.

[16] Chiereghin, 1994, 84. A este respeito, o autor aconselha o trabalho de A. Moretto: *Hegel e la matematica dell'infinito*, Trento, 1984. Cf. também F. X. Miranda: *La interpretación del calculo infinitesimal en el sistema de Hegel*, Pamplona, EUNSA, 2003.

a identidade e a alteridade representa um limite dinâmico e irresolúvel: «a contradição não consiste no facto de o igual ser *também* desigual, de a diferença ser posta e *também* retirada, mas sim no interior do *também*, onde acontece a pura permuta da dissolução dos opostos um no outro.»[17] Ao focar a própria contradição, Hegel procura surpreender o momento exacto em que uma determinação, apesar de ser, ainda, *si mesma*, é já, ao mesmo tempo, um *outro*. O si mesmo e o outro não subsistem lado a lado mas também não se anulam definitivamente, perdendo a sua determinação. A infinitude não é outra coisa senão a subida a um trapézio de instabilidade absoluta, em que as determinações se criam e se destroem sem cessar, alimentando desse modo a vida da consciência. Ora, esta vida é justamente o oposto da "morte" que Hegel imputará, no Prefácio, à matemática e a todas as formas de pensamento pré-dialéctico, presas ao cânone tautológico da igualdade e, por isso, «incapazes de mover-se a si mesmas»[18]. A infinitude inaugura um sistema de reconhecimento que abre enfim mão do princípio de identidade e pensa a contradição como princípio primeiro de toda a realidade.

Referências Bibliográficas

Leibniz, G. W., 1663-1689, *Discours de Métaphysique et autres textes* (Ed. Paris, Flammarion, 2001).

---1690-1703, *Système Nouveau de la Nature et de la communication des substances et autres textes* (Ed. Paris, Flammarion, 1994).

---1703-16, *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes* (Ed. Paris Flammarion, 1996).

---1875-90, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (*in sieben Bänden*), Berlin, C. I. Gerhardt.

Kant, I., 1781, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Hartknoch (Ed. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974).

---1968, *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, De Gruyter.

Hegel, G. W. F, 1807, *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg/Würzburg, J. Goebhardt (Ed. Reclam, Stuttgart, 1987).

[17] Chiereghin, 1994, 84. A respeito do conceito hegeliano de *Unendlichkeit*, cf. também o capítulo homónimo da *Jenenser Logik* (Hegel, 1968, vol. 6)

[18] Hegel, 1807, 40.

---1968, *Gesammelte Werke*, ed. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Kojève, A., 1933-39, *Introduction à la lecture de Hegel* (Ed. Paris, Gallimard, 2011).

Hyppolite, J., 1947, *Structure et Génèse de la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier-Montaigne.

Labarrière, P.-J., 1979, *La phénoménologie de l'esprit de Hegel. Introduction à une lecture de la phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne.

Scheier, C.-A., 1980, *Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Architektonik des erscheinenden Wissens*, Freiburg - München, Alber.

Moretto, A., 1984, *Filosofia della matematica e della mecanica nel sistema hegeliano*, Trento, Il Poligrafo, coll. Percorsi.

Belaval, Y., 1993, *Etudes leibniziennes – de Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard.

Chiereghin, F., 1994, *La Fenomenologia dello Spirito. Introduzione alla Lettura*, Roma, Carocci (Trad. port. *A Fenomenologia do Espírito de Hegel*, Lisboa, Edições 70, 1998).

Schlemm, A., 2005, *Wie wirklich sind Naturgesetze? Auf Grundlage einer an Hegel orienterten Wissenschaftsphilosophie*, Münster, Lit.-Verlag.

Vieweg, K. Et al, 2008, *Hegels Phänomenologie des Geistes: ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Alonso, A. et al., 2009, *Figuraciones contemporáneas de lo absoluto – Bicentenario de la Fenomenologia del espíritu de Hegel*, Valencia, PUV.